

Religion und Öffentlichkeit

Chancen und Grenzen des Deutschkatholizismus – religiös, sozial, mental

Mit drei Abbildungen

In einer Tageszeitung des Spätsommers 1845 findet sich folgender Bericht: »Nieder die Sonne; bleiche Wolkenschatten wandeln über des Himmels stets düsteren Grund. Dort steht des Mondes Sichel. Wo bleibt Ronge? Schon Stunden lang trieb sich die Menge durch das Tor, durch die Allee entgegen dem Erwarteten. Wagen flogen dahin zum selben Ziel; Reiter taten's; der Musik Jünger wandelten ihren Weg. ... Horch, da tönt lauter Ruf aus der Ferne: immer mehr schmilzt die Ferne, wächst der Ruf. Die Sänger voran, die Reiter dicht geschart um den Wagen, und, womöglich noch dichter geschart, das wirbelnde, schallende, jauchzende Lebehoch. Ronge sitzt in dem Wagen. Die Schatten tiefster Dämmerung haben sich über ihn gelegt, aber es ist eine Göttergabe des Genius und der Kraft, daß sie doppelsternigt auch das dunkelste Haupt umschimmern. Wagen auf Wagen folgen. Voran aber stürmt das Lebehoch durch die Straßen der Stadt«¹.

Man müßte wohl ein Landschaftsbild von Caspar David Friedrich gegen diese Beschreibung halten, um die Konnotate dieses literarischen Gemäldes ganz zu erfassen: die dräuende Ausleuchtung, die bedeutungsschwangeren Versatzstücke, die religiöse Inbrunst der fernen Lichterwartung im allgemeinen Halbdunkel. Johannes Ronge², der so sehnsuchtsvoll Erwartete und so enthusiastisch Gefeierte, war noch kurze Zeit vorher ein gänzlich Gescheiterter gewesen, ein wegen aufsässiger Artikel gegen seine Bistumsleitung suspendierter Kaplan der Diözese Breslau, der sich mit unsicheren Zukunftsaussichten als Hauslehrer verdingte und drauf und dran war, nach Amerika auszuwandern. Dieser

1 Darmstädter Vaterland 1845, 477. Abgedruckt bei: Karl ESSELBORN, Der Deutschkatholizismus in Darmstadt (Schriften zur Hessischen Geschichte, Landes- und Volkskunde, Bd. 1), Darmstadt 1923.

2 Zur Biographie vgl. Friedrich Wilhelm GRAF, Johannes Ronge, in: Martin GRE-SCHAT (Hg.), Gestalten der Kirchengeschichte Bd. 9, T. 2, Stuttgart 1985, ND 1993, 153–164. Dort ältere Lit.

Johannes Ronge hatte im Herbst 1844 einen »Offenen Brief« an den Trierer Bischof Arnoldi³ geschrieben, ihn in den »Sächsischen Vaterlandsblättern«⁴ veröffentlicht und wurde so mit einem Schlag *der* Mann der deutschen Öffentlichkeit. Das diese Öffentlichkeit so aufwühlende religiöse Ereignis war die Wallfahrt zum Heiligen Rock nach Trier⁵ gewesen, ein Pilgerzug bisher ungekannten Ausmaßes. Etwa eine halbe Million Menschen hatten – noch ohne Eisenbahn – in streng geordneten und vom Klerus begleiteten Zügen teilgenommen, Angehörige der verarmten ländlichen Unterschicht zumeist, aber auch große Teile des Episkopates und des katholischen Adels. Die Trierer Rockwallfahrt signalisierte in einem demonstrativen Akt den Wandel der vorherrschenden religiösen Mentalität, der mit der Durchsetzung der Ultramontanen in der rheinischen Kirchenführung verbunden war: Er lebte vor allem von einer Mobilisierung der »Masse« bzw. des »Volkes« für eine korporativ vollzogene Devotion. Diese Devotion räumte vorausgeklärten Inhalten, dem Wunder, dem Eingriff des Jenseits, der Heilkraft der Reliquie und der Segenswirkung rituellen Tuns einen breiten Raum ein. Sie vermochte trotz aller soziologischen Unterschiede das einfache Volk, den Klerus und den Adel zu integrieren, nicht aber das Bürgertum mit seiner liberalen, individualistischen und irenischen Religiosität der Spätaufklärung.

Gerade diese Religiosität empörte sich gegen die Wallfahrt und hob in einer eigentümlichen Verschränkung von Religion und Politik gerade die gesellschaftlichen Folgen religiösen Tuns hervor: Die Rockausstellung wurde angesehen als religiöse Verdummung des Volkes; man sah hier – im Jahr des schlesischen Weberaufstandes – eine ungeheure Verschwendung sozialer Ressourcen der pauperisierten Landbevölkerung; letztlich sah man die Wallfahrt als eine Störung des konfessionellen und somit des gesellschaftlichen Friedens, damit als nationale Bedrohung, weil man

3 Vgl. Alois THOMAS, Arnoldi Wilhelm (1798–1864), in: Erwin GATZ (Hg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803–1945. Ein biographisches Lexikon, Berlin 1983, 13 ff.

4 Die Sächsischen Vaterlandsblätter galten als führendes Organ des bürgerlichen Linksliberalismus, vgl. Wolfgang SCHIEDER, Kirche und Revolution. Sozialgeschichtliche Aspekte der Trierer Wallfahrt von 1844, in: Archiv für Sozialgeschichte 14, 1974, 429.

5 Vgl. dazu Wolfgang FRÜHWALD, Die Wallfahrt nach Trier. Zur historischen Einordnung einer Streitschrift von Joseph Görres, in: Georg DROEGE, Wolfgang FRÜHWALD, Ferdinand PAULY (Hg.), Verführung zur Geschichte. Festschrift zum 500. Jahrestag der Eröffnung einer Universität in Trier, Trier 1973, 366–386. – SCHIEDER, Kirche und Revolution (wie Anm. 4) 419–454. – Dagegen Rudolf LILL, Kirche und Revolution. Zu den Anfängen der katholischen Bewegung im Jahrzehnt vor 1848, in: Archiv für Sozialgeschichte 18, 1978, 565–575.

diese Frömmigkeit als etwas Fremdes und »Undeutsches«, eben als »römisch« und »ultramontan« empfand. Diese Motive der Empörung, religiöse, soziale und politische, hatte Johannes Ronge in verdichteter Form ins Wort gebracht, als er den Trierer Bischof Arnoldi als den »Tetzel des 19. Jahrhunderts« und damit als einen anachronistischen Ablaßkrämer »dem Urteil der Nachwelt übergab«⁶, wie er schrieb.

»Los von Rom!« – das wurde nun zum Schlagwort überall dort, wo eine von liberaler und bürgerlicher Meinungsführerschaft geprägte Öffentlichkeit agierte: in der Presse, in den Wirtshäusern als den meist einzigen öffentlichen Orten neben Kirche und Rathaussaal, auf der Straße. Vor allem das Wirtshaus wurde, in Verbindung mit den dort ausliegenden, deklamatorisch verlesenen und diskutierten Printmedien, zum Schauplatz lokaler Öffentlichkeiten. Religiöse Themen waren im Bannkreis kollektiver Lektüre kaum mehr Gegenstand ruhigen Raisonnements; die phraseologische und pamphletische Struktur des Ronge-Briefes wurde zum zündenden Element für das Tagesgespräch oder für vorbereitete Versammlungen, »in denen« – so ein Pfarrer – »die saubere Philosophie des Kommunismus auch die Spießbürger schon etwelche Zeit von Nadel und Leist ab- und auf die Wirthsbank hinziehen. ... Da wurde diskutiert, Ronge's ... Glaubensbekenntnis artikelweise verhandelt«⁷.

Deutsch oder römisch, hell oder dunkel, aufgeklärt oder obskurantistisch, frei und wahrhaftig oder klerikal und papistisch: Die öffentliche Umsetzung des religiösen Parteienstreits arbeitete mit vergrößernden Gegenüberstellungen und werbewirksamen Kontrasten. Die beigelegten Abbildungen zeigen einige Karikaturen, von Pfarrern oder Polizeibütern in Buchhandlungen konfisziert und auf diesem Wege in die Archive gelangt. Sie stammen aus dem Bistumsarchiv Limburg⁸ und schildern anschaulich die Stimmungslage der deutschen Öffentlichkeit. Die Strahlkraft solcher Veranschaulichungen in einem durchweg noch bilderlosen oder bilderarmen Alltag ist heute oft nur mühsam nachzuempfinden:

Ein erstes Bild, streng geteilt in zwei Hälften, in gut und böse: Links

6 Johannes RONGE, Offenes Sendschreiben an den Bischof Arnoldi. Zunächst publiziert in: Sächsische Vaterlandsblätter vom 16.10.1844. Erster Separatdruck Breslau 1844. Im Laufe des Jahres 1845 zahlreiche weitere Neudrucke. Edition des Briefes bei Friedrich Wilhelm GRAF, Die Politisierung des religiösen Bewußtseins. Die bürgerlichen Religionsparteien im deutschen Vormärz: Das Beispiel des Deutschkatholizismus (Neuzeit im Aufbau. Darstellung und Dokumentation, Bd. 5) Stuttgart-Bad Canstatt 1978, 196–199.

7 Pfarrer Seitz, Hilsbach, an Erzbischöfliches Ordinariat Freiburg, 27.5.1845; Erzbischöfliches Archiv Freiburg (EAF) B 2–17/23.

8 Diözesanarchiv Limburg (DAL) 214/B 1.

Johannes Ronge in betont bürgerlicher Kleidung und Haartracht. Das deutschkatholische Glaubensbekenntnis in der einen Hand, sendet er mit der anderen den Bannfluch in eine Versammlung von Papst und Bischöfen unter dem Panier des Hl. Rockes, die unter der Gewalt des geistigen Anpralls zurückweicht, in ihrer Schwellbäuchigkeit und anachronistischen Ausstaffierung der Lächerlichkeit preisgegeben. In ihrer Mitte als noch einzig Aufrechter der österreichische Staatskanzler Metternich, die verhaßte Symbolfigur der Reaktion unter dem Bündnis von Thron und Altar; auch er freilich pocht vergeblich auf »seine Gesetze«, wie es auf dem Buch steht, das er in der Hand hält. Immerhin: Er steht bereits für die politischen Implikationen der religiösen Reform, ebenso wie der die Szene flankierende Racheengel, dessen Ikonographie den Revolutionspersonifikationen nachempfunden ist. Das Volk, auf das allein es ankommt, hat sich im Hintergrund bereits entschieden, wo im Vordergrund die Auseinandersetzung noch die Szene beherrscht: Es strömt in einem langen Zug in die deutschkatholische Kirche.

Ein zweites Bild: Im Zentrum eine Guillotine als Symbol der römischen Geistestyrannie, aufrechterhalten von einem starken Seil, gespannt zwischen dem päpstlichen Thron auf der einen und dem Mönchtum als der Chiffre einer überlebten Lebensform auf der anderen Seite. Ronge und Robert Blum⁹ lösen scheinbar mühelos und ganz unauffällig allein mit den Spitzen ihrer Schreibfedern diese Verbindung; der Papstthron stürzt ebenso wie die Klerisei, weil letzterer das geistige Gegengewicht abhanden gekommen ist, das ihrem religiösen Tun Zugkraft verliehen hatte.

Ein drittes Bild fügt sich in diesen Rahmen bruchlos ein: erneut die Trennung in zwei Bildhälften und damit in Hell und Dunkel, erneut das so friedlich wirkende Erscheinen der religiösen Reform, diesmal geleitet von einem geistesverwandten Protestanten in Luthertracht, erneut fegt die Reform wie ein Sturm in die ungeordnet fliehenden oder sich ebenso hysterisch wie entnervt wehrenden Bannerträger des Hl. Rockes; die Insignien ihrer einstigen geistigen Macht liegen wie das zerstörte Gerümpel einer feige verlorengegebenen Schlacht am Boden. Im Hintergrund geht über der Kirche ein Licht auf, auch hier strömt das Volk.

Aber: Strömte das Volk tatsächlich entsprechend den Erwartungen der deutschkatholischen »Pioniere«, die von Breslau aus die Gewinnung auch der west- und südwestdeutschen Gebiete für den Deutschkatholi-

9 Zu Robert Blum, einer der prominenten Gründerfiguren des sächsischen Deutschkatholizismus mit einer gewichtigen Rolle für die Konstituierung der Bewegung insgesamt, vgl. Siegfried SCHMIDT, Robert Blum. Vom Leipziger Liberalen zum Märtyrer der deutschen Demokratie, Weimar 1971.

zismus¹⁰ anstreben? Ihre Hoffnungen gründeten sich auf eine kirchenpolitische und religionsmentale Gemengelage, die anders als etwa in den preußischen Rheinlanden oder in Bayern noch keine dominanten Bastionen des im Kommen begriffenen Ultramontanismus ausgebildet hatte und in der der Reformkatholizismus noch stark war: Synoden und allgemeine Kirchenreform, Zurückdrängung des Zentralismus, stärkere Beteiligung des Seelsorgsklerus und der Laien am kirchlichen Leben, nicht zuletzt Abschaffung des Zölibats – das waren die Themen, an die eine Anknüpfung zu lohnen schien¹¹.

Doch der Acker trug mehr Steine als vorhergesehen. Ein Herüberziehen selbst reformkatholisch gesinnter Kreise gelang gerade nicht, ein Einbruch in traditionell katholische Stammlande blieb also um so aussichtsloser. Trotz der erfolgreichen Gemeindegründungen in vielen größeren Städten, in Kleinstädten, aber kaum auf dem Land: Faßt man den Befund zusammen, so könnte zunächst die Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit kaum größer sein. All das Machtvolle, Zwingende, die gleichsam in der Luft liegende Durchsetzung der deutschkatholischen Bewegung als Massenbekehrung des katholischen Volkes, welche als Erwartung die Reden, Schriften und Bilder der Deutschkatholiken durchzieht, war nicht eingetreten. Zusätzlich zeigt sich ein charakteristisches Ost-West- und Nord-Süd-Gefälle: Die Zentren liegen in Breslau und Leipzig, die meisten und größten Gemeinden in Schlesien und Sachsen; aber von den schätzungsweise 80 000 bis 100 000 Mitgliedern in 210 Gemeinden, die der Deutschkatholizismus insgesamt mobilisierte, stellte beispielsweise der flächenmäßig ausgedehnte und von seiner spezifischen kirchlichen Struktur- und Personallage her als »disponiert« geltende deutsche Südwesten in knapp 11 % der Gemeinden¹² ganze

10 Die neueste Literatur zum Deutschkatholizismus: Sylvia PALETSCHEK, *Frauen und Dissens. Frauen im Deutschkatholizismus und in den freien Gemeinden 1841–1852* (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, Bd. 89), Göttingen 1990. – Andreas HOLZEM, *Kirchenreform und Sektienstiftung. Deutschkatholiken, Reformkatholiken und Ultramontane am Oberrhein 1844–1866* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, Bd. 64), Paderborn – München – Wien – Zürich 1994.

11 Vgl. Abraham Peter KUSTERMAN, *Zum Synodenwesen der Deutschkatholiken (1844–1847). Mit Seitenblicken auf den Deutschkatholizismus in Südwestdeutschland*, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 5, 1986, 97.

12 Detaillierte Nachweise in HOLZEM, *Kirchenreform und Sektienstiftung* (wie Anm. 10). Gezählt wurden nur Orte, in denen eine tatsächliche Gemeindegründung stattfand, ungeachtet eines evtl. Filialstatus zu anderen größeren Gemeinden. Nicht gezählt wurden Orte, in denen nur einzelne Einwohner zum Deutschkatholizismus übertraten und sich bereits bestehenden außerörtlichen Gemeinden anschlossen. In der neueren Literatur werden unter Berufung auf Friedrich KAMPE, *Geschichte der*

3,75 % der Mitglieder¹³. Hält man sich diese Zahlen vor Augen, wird der enorme zeitgenössische Eindruck und der öffentliche Lärm, den der Gründungsprozeß hervorrief, in seinen faktischen Wirkungen erheblich begrenzt und relativiert. So gilt es nicht allein den Erfolg des Deutschkatholizismus zu erklären, zur größten Massenbewegung des deutschen Vormärz angewachsen zu sein, sondern auch den Mißerfolg des Bestrebens, den Katholizismus als vermeintlich überlebte Lebensform des Katholischen, ja Christlichen in sich aufzuheben. Chancen und Grenzen sind daher die Zentralbegriffe dieser Skizze, entwickelt anhand der Kategorien des Religiösen, Sozialen und Mentalen, soweit in einer Umbruchszeit wie dem Vormärz von konsistenten Mentalitäten überhaupt gesprochen werden kann¹⁴.

Diesem Erklärungsbedarf versuche ich entlang der thematischen Leitlinie »Religion und Öffentlichkeit« in drei Schritten nachzukommen: Erstens gilt es Bedingungen und Schwierigkeiten des Gründungsprozesses zu analysieren, zweitens werde ich die enthusiastische Reaktion der vormärzlichen Öffentlichkeit gerade in ihren verworrenen Tiefendimensionen erheben und ihre Ambivalenz sichtbar machen; drittens gilt das

religiösen Bewegung der neueren Zeit, 4 Bde., Leipzig 1852–1860, auch höhere Zahlen genannt, vgl. z. B. Michael WETTENGEL, Die Revolution von 1848 im Rhein-Main-Raum. Politische Vereine und Revolutionsalltag im Großherzogtum Hessen, Herzogtum Nassau und in der Freien Stadt Frankfurt (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Nassau, Bd. 49), Wiesbaden 1989, 42f., Anm. 61. Die Angaben Kampes versuchen den Gründungsprozeß hochzurechnen; ein realistisches Bild entsteht bei der hier vorliegenden Rechnung, auch im Blick auf die Relation von Anteil der Gemeinden (11 %) und Anteil der Mitglieder (3,75 %), was auf viele mitgliederschwache Zwerggemeinden hindeutet. Manche Gründungsmeldungen spiegeln nur Erwartungen, keine Tatsachen, vgl. z. B. Dom- und Diözesanarchiv Mainz (DDAMz) D II, 2: 13.

13 Rechnet man die jeweils höchsten Mitgliederstände, zuzüglich Beitritte aus dem Umkreis und eine mögliche weitere Wachstumsquote, ergeben sich für Hessen-Darmstadt, Hessen-Kassel, Nassau, Baden und Württemberg ca. 3000 Deutschkatholiken. Ein Vergleich mit den etwa 1,3 Millionen Katholiken dieser Region (Oberrheinische Kirchenprovinz) erübrigt sich fast – 0,2 % aller Katholiken werden deutschkatholisch. Nur in Parenthese: Für die Kerngebiete des Deutschkatholizismus liegt die Relation von Erwartung und Realität nur graduell, nicht prinzipiell anders.

14 Zum Mentalitätenbegriff vgl. Volker SELLIN, Mentalität und Mentalitätsgeschichte, in: Historische Zeitschrift 1985, 555–598. – DERS., Mentalitäten in der Sozialgeschichte, in: Wolfgang SCHIEDER, DERS. (Hg.), Sozialgeschichte in Deutschland. Entwicklungen und Perspektiven im internationalen Zusammenhang, Bd. 3, Göttingen 1987, 101–121. – Annette RIEKS, Französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte. Ein Forschungsbericht (Münsteraner theologische Abhandlungen, Bd. 2), Altenberge 1989.

Augenmerk den Reaktionen der Katholiken, dem Prozeß der Schadensabwehr und -begrenzung, der mit Ultramontanisierung¹⁵ und Milieubildung¹⁶ einherging.

I. Bedingungen und Schwierigkeiten des Gründungsprozesses

Zunächst in narrativer Veranschaulichung und sodann in analytischer Auswertung gilt es den Ereignis- und Strukturkomplex deutschkatholischer Gemeindegründungen nachzuzeichnen. Für eine solche exemplarische Betrachtung bietet sich durch die Quellenlage, aber auch durch die konsistente Ausprägung des Typischen Offenbach an, um 1845 eine aufstrebende Fabrikstadt. In der Regionalgeschichte der deutschen Industrialisierung, die nicht flächendeckend, sondern schwerpunktartig erfolgte, gehört Offenbach in den Bannkreis der fortschrittlichen Städte des mittleren Rhein- und unteren Mainraumes: wie Frankfurt, Hanau, Mannheim, Worms, Mainz und Wiesbaden ist sie Teil eines Landesgrenzen überschreitenden Kerngebietes forcierter wirtschaftlicher Entwicklung mit einer protoindustriellen Reihe von Verbrauchsgütergewerben¹⁷.

Von Bedeutung für den vorliegenden Zusammenhang ist vor allem der demographische Aspekt der Industrialisierung und Verstädterung dieser Region. Nach und nach wuchs die Anbindung dieser industriellen Inseln an das agrarische Hinterland. Das löste aufgrund des Bevölkerungsüberschusses der verarmten bäuerlichen Regionen¹⁸ einen zunehmenden Binnenwanderungsprozeß aus. Die von struktureller Arbeitslosigkeit

15 Zum Begriff »Ultramontanismus« vgl. Heinrich LINN, Ultramontanismus in Köln. Domkapitular Baudri an der Seite Erzbischof Geissels während des Vormärz (Studien zur Kölner Kirchengeschichte, Bd. 22) Siegburg 1987, Exkurs S. 73–76. – Christoph WEBER, Ultramontanismus als katholischer Fundamentalismus, in: Wilfried LOTH (Hg.), Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne (Konfession und Gesellschaft, Bd. 3) Stuttgart-Berlin-Köln 1991, 20–45. – Otto WEISS, Der Ultramontanismus. Grundlagen – Vorgeschichte – Struktur, in: Zeitschrift für bayrische Landesgeschichte 1978, 821–877.

16 Zum Milieubegriff vgl. neuerdings mit Aufarbeitung der gesamten Diskussion: Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte (AKKZG) Münster, Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe, in: Westfälische Forschungen 1993, 588–654.

17 Vgl. Hans Werner HAHN, Der hessische Wirtschaftsraum im 19. Jahrhundert, in: Walter HEINEMEYER (Hg.), Das Werden Hessens (Veröffentlichungen der historischen Kommission für Hessen, Bd. 50), Marburg 1986, 390 (Lit.). – Dieter GESSNER, Großhandel und Industrialisierung am Mittelrhein und Untermain (1780–1856), in: Scripta Mercaturae, H. 1/2, 1978, 24–45.

18 Zum Phänomen des ländlichen Pauperismus vgl. Wilhelm ABEL, Massenarmut und Hungerkrisen im vorindustriellen Deutschland, Göttingen 1972.

betroffene Landbevölkerung zog in der Hoffnung auf Arbeit in die nahegelegenen größeren Städte. Das Entstehen einer katholischen Gemeinde in der ganz überwiegend protestantischen Stadt Offenbach hängt eng mit diesem Binnenwanderungsphänomen zusammen: Offenbach zählte um 1845 ca. 10000 Einwohner, von denen nach stetigem Zuzug seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts etwa 1900, also ein knappes Fünftel, katholisch waren. Hier prägte sich der für katholische Diasporasituationen auch in vielen anderen Städten typische »Dienstboten- und Tagelöhnerkatholizismus« aus, eine Gemeinde also, deren Angehörige überwiegend den handarbeitenden Unter- und unteren Mittelschichten zuzurechnen sind. Unter diesen machten einige zugewanderte bürgerliche Mitglieder eine verschwindende Minderheit aus, die jedoch als schmale Elite mit erheblicher Stimmführerschaft ausgestattet war: ein »gereinigter« Katholizismus, konform mit der »Zeitbildung«, in irenisch-überkonfessioneller Grundhaltung, bemüht um Anschluß an die liberalen und protestantischen Werte – das war das Ideal.

Als Beispiel für die religiösen Wirkungen einer solchen Konstellation mögen einige Liedstrophen dienen, die eigens für die Einweihung der katholischen Kirche gedichtet wurden, zu deren Bau die Protestanten namhafte Spendengelder beisteuerten:

»Und unsers Heilands schönste Lehre,
Die Liebe, sei uns höchste Pflicht;
Daß jeder sie im Busen nähre
Vergesst seiner Worte nicht.

O heil'ger Geist, ström auf uns nieder,
Und segne uns mit milder Hand,
Wir sind ja alle, alle Brüder,
Vereint durch eines Glaubens Band.

Es sinken alle Scheidewände
Nach dieses Lebens kurzem Lauf,
Wir reichen uns beglückt die Hände,
Und Du nimmst uns in Liebe auf«¹⁹.

Also: Kern des Christentums ist die Liebe; und für die Erfüllung dieser höchsten Pflicht sind die »Scheidewände« zwischen den Konfessionen gänzlich belanglos; das Eschaton eines allgütig liebenden Gottes

19 Emil PIRAZZI, Die Gründung der deutschkatholischen Gemeinde zu Offenbach am Main und die ihr vorausgehenden und nachfolgenden Ereignisse des Jahres 1845. Eine Festschrift zur ersten Halbjahrhundertfeier ihres Bestehens, nach den vorhandenen Urkunden und eignen Erinnerungen verfaßt, Offenbach 1895, 12.

wird zum Maß der irdischen Prioritäten. Der Dichter dieser Zeilen war Joseph Pirazzi. Er wurde 1799 als erster Sohn eines piemontesischen Geschäftsmannes und einer Würzburger Bürgerstochter geboren, nachdem der Vater sich 1797 in Offenbach als Saitenfabrikant niedergelassen hatte; er wurde gleich seinem Vater Kaufmann. Wie seine Geschwister katholisch getauft und erzogen, erschloß er sich jedoch schon während seiner Jugend den Zugang zu den Kreisen der angeseheneren protestantischen Familien Offenbachs, vermittelt durch seine Neigung zu Dichtung, Ästhetik und Theater. In diesen Kreisen fand er auch seine Ehefrau – er heiratete 1831 die Tochter des protestantischen Oberkammerrats und Konsistorialdirektors Schenck. Der katholische Dekan Gresser segnete die Ehe ein, obwohl die Kinder protestantisch erzogen werden sollten, ein Tribut an die öffentliche Geltung der Schwiegerfamilie, an der Joseph Pirazzi nun partizipierte. Zugleich war Joseph Pirazzi Mitglied und später Präsident des Offenbacher Männergesangsvereins; gleich vielen anderen Vereinen dieser Art ein Ort, an dem »in den dreißiger und vierziger Jahren dieses Jahrhunderts vor allem das heilige Feuer des von den deutschen Regierungen und dem hohen Bundestag geächteten nationalen Gedankens gehütet und genährt«²⁰ wurde.

Es war vorauszusehen, daß Johannes Ronges Botschaft über den Rock von Trier und das um ihn veranstaltete angebliche »Götzenfest«²¹ in diesen Kreisen Aufnahme finden würde. Bald war die Stadt voll von »Aeußerungen gegen Katholizismus und dessen Institutionen, besonders aber gegen Rom – Jesuiten – Beicht pp.« selbst von Katholiken, »die sonst kirchlich waren«²², berichtete Dekan Gresser ans Mainzer Ordinariat. Umlaufende Gerüchte nannten immer wieder erwartungsvoll den Namen Joseph Pirazzis. Dieser erhielt im Januar 1845, also sehr früh und fast zeitgleich mit den Breslauer und Leipziger Gründungsvorgängen, einen anonymen Brief, der sich auf »Ihren anerkannt freisinnigen Charakter und auf Ihren so vielfach bethätigten guten Willen für die Sache der Aufklärung und Geistesfreiheit« berief. Das Schreiben behauptete, mehr als vierzig »der achtbarsten Bürger« Offenbachs warteten nur auf dessen Initiative zur »Lossagung von römischem Geistesdruck, abergläubischem Unsinn und lichtscheuer hierarchischer Bevormundung«²³ und zur Gründung einer deutschkatholischen Gemeinde. Pirazzi nahm den Stein auf und publizierte im »Wochenblatt für die Stadt und den

20 Ebd. 6.

21 RONGE, Sendschreiben an Arnoldi (wie Anm. 6) 198f.

22 Dekan Gresser, Offenbach, an Bischöfliches Ordinariat Mainz, 21.2.1845; DDAMz D II,2: 1.

23 Das Schreiben abgedruckt bei PIRAZZI, Gründung Offenbach (wie Anm. 19), 14f.

Kreis Offenbach« einen Versammlungsaufwurf, verlas den Brief öffentlich in den liberalen Zirkeln der Stadt, ließ ihn abschreiben und zirkulieren²⁴. Die Urheber der Adresse jedoch blieben weiterhin in Deckung.

Es gehört zu den Merkwürdigkeiten dieser Vorgänge, die sich in anderen Städten vergleichbar wiederholten, daß die tatsächlich Interessierten so lange als möglich anonym zu bleiben versuchten. Die Befürwortung einer Gemeindegründung war das eine, die Übernahme einer exponierten Stellung in der Öffentlichkeit offenbar ein anderes. In einer sich erst langsam pluralisierenden und von bürgerlicher Wohlanständigkeit geprägten städtischen Gesellschaft war ein solcher Schritt zu riskant, als daß man ihn als erster getan haben wollte. Die Vorphase der Gemeindegründungen blieb geprägt von zögerndem Vortasten und raschem Rückzug, insgeheimem Wünschen und dem Austausch von zweifelhaft Gewußtem²⁵.

So unklar die Lage auch war, so groß war dennoch das Interesse, die Aufregung »bei dem größten Theile der hiesigen Katholiken« und »selbst schon bei der größeren Schuljugend«²⁶, wie der Pfarrer berichtete. Erst vor diesem Hintergrund einer sichtbar positiv reagierenden Öffentlichkeit gelang es Pirazzi, ein erstes Treffen von »Reformfreunden« zu arrangieren. 24 Personen erklärten ihre Bereitschaft, sich »von der römischen Hierarchie« unabhängig zu machen. Diese Personen bilden den ersten Kern der deutschkatholischen Gemeinde Offenbachs²⁷. Unter ihnen finden sich sechs Fabrikanten, vier Kaufleute, sieben Handwerker, drei abhängige Arbeiter, je ein Musiker und Soldat. Betrachtet man die Branchen der Fabrikanten, so dominiert das prosperierende Ledergewerbe. Auch bei den Handwerkern sind es eher die einträglicheren Berufe, die das Bild prägen gegenüber den notorischen Hungergewerben des Vormärz. So haben wir hier offenbar einen Teil der kleinen bürgerlichen Elite der katholischen Gemeinde Offenbachs vor uns, die sich im Vergleich mit ihrem prozentualen Anteil an der Gesamtkatholikenzahl weit überdurchschnittlich für den Deutschkatholizismus engagiert (zu fast 40% Fabrikanten und Kaufleute).

Die Gemeinde wuchs relativ rasch, also während der ersten Monate,

24 Vgl. Dekan Gresser, Offenbach, an Bischöfliches Ordinariat Mainz, 21.2.1845; DDAMz D II, 2: 1.

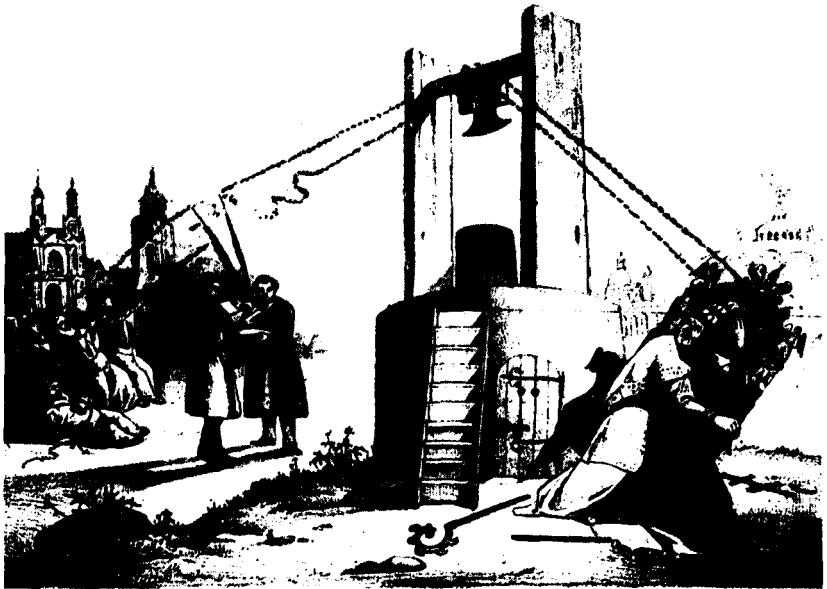
25 Ebd.

26 Ebd.

27 Die Angaben basieren auf einer Liste, die auf dieser ersten Versammlung, von der Emil Pirazzi selbst nichts weiß und die nur durch den Pfarrerbericht eindringlich belegt ist, entstanden sein muß. Diese Liste abgedruckt in PIRAZZI, Gründung Offenbach (wie Anm. 19) 17.



1 Johannes Ronge sendet den Bannfluch gegen den Papst, die Bischöfe und den Fürsten Metternich



2 Johannes Ronge und Robert Blum zerstören schreibend die Guillotine als Symbol der römischen Geistes Tyranei



3 Johannes Ronge mit Robert Blum und einem geistesverwandten Protestanten in Luthertracht

auf etwa 200–300 Mitglieder an. Diese nun veränderten nachhaltig das bürgerlich-kleinbürgerliche Sozialprofil der Gemeinde: Das Mitgliederbuch führt hinter den Namen nicht weniger als 36 meist kleine Orte, viele davon in der Umgebung Offenbachs, als Heimatbezeichnung auf²⁸. Dies weist auf die oben beschriebenen Binnenwanderungsprozesse des arbeitssuchenden Landvolks in die zunehmend industrialisierten urbanen Regionen des Rhein-Main-Raumes. Dekan Gresser glaubte nicht dafür bürgen zu können, »daß nicht ein bedeutender Teil der hiesigen Parochianen zu diesen übergehe, denn bei einem Fabrikvolke, wie das hiesige, findet Ueberredung und Werbung zu einer Religionsgemeinde, in der man so ungebunden leben kann, sehr leicht Eingang«²⁹. Auch andere Quellen sagen aus, daß die Auswärtigen zumeist »hier in Stellung«³⁰ waren. Alles deutet somit darauf hin, daß der Deutschkatholizismus, getragen von einer kirchlich distanzierten bürgerlichen bis kleinbürgerlichen Schicht der katholischen Offenbacher Diasporagemeinde, zunächst die arbeitenden und dienstleistenden Unterschichten mobilisierte, und unter ihnen nochmals in verstärktem Maße die Ortsfremden und Zugewanderten, mithin diejenige Bevölkerungsgruppe der Stadt, die sozial wie kirchlich am wenigsten in die städtische Gesellschaft integriert war, aber einen Großteil der Katholiken stellte.

Die äußere Form wie die inhaltliche Emphatik der Gemeindegründungen waren dem bürgerlichen Vereinswesen³¹ abgeschaut: freie Versammlung, Diskussion und Beschlußfassung wurden zur Konstituierungsform einer religiösen Gemeinschaft als einer Organisation selbstbestimmter Individuen. Eine ständische Abschottung und herrschaftliche Überordnung des Klerus, eine von einer geistlichen Obrigkeit verordnete Wahrheit und Moral, das wollte man nicht mehr. Gemüthhafte Intensivierung menschlicher Bindungen nach innen, ein Bildungs-, Aufklärungs- und Humanisierungsideal nach außen, die Freiheit des

28 Ebd. 54.

29 Dekan Gresser, Offenbach, an Bischöfliches Ordinariat Mainz, 10.3.1845; DDAMz D II, 2: 1.

30 PIRAZZI, Gründung Offenbach (wie Anm. 19) 54.

31 Vgl. zum vormärzlichen Vereinswesen, seiner Struktur, seinem Ethos und seiner Ideologie Thomas NIPPERDEY, Verein als soziale Struktur in Deutschland im späten XVIII. und frühen XIX. Jahrhundert. Eine Fallstudie zur Modernisierung, in: DERS., Gesellschaft, Kultur, Theorie. Gesammelte Aufsätze zur neueren Geschichte (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, Bd. 18), Göttingen 1976, 174–205. – Wolfgang HARDTWIG, Strukturmerkmale und Entwicklungstendenzen des Vereinswesens in Deutschland 1789–1848, in: Otto DANN (Hg.), Vereinswesen und bürgerliche Gesellschaft in Deutschland (Historische Zeitschrift, Beih. NF 9), München 1984, 11–50.

religiösen Gedankens und Empfindens und die »Bruderliebe« als Signet religiöser Bewährung, das waren die leitenden Werte.

Fassen wir zusammen: Der Deutschkatholizismus beruht in seiner Entstehung auf einer komplexen Gemengelage, in der sich Sozialdaten, Kirchlichkeit und Religiosität in komplexer Weise durchdringen. Diese Gemengelage bildet – und das ist entscheidend – sowohl die Bedingung als gleichzeitig auch die Begrenzung seiner Ausbreitungsmöglichkeiten. Im einzelnen:

a) Sozialfaktoren: Stadt, Schicht, Konfessionen

Der Deutschkatholizismus bleibt weitestgehend angewiesen auf den sozialen Umkreis der Stadt. Die Stadt stellt die Faktoren bereit, die den Dissens unterstützen: den Charakter der »Fortschrittlichkeit«, der sich in gewandelten Wirtschaftsweisen, höherer Bildung, differenzierteren und weniger traditionsgeleiteten Lebensformen zeigt; die Städte sind anonym, individualisierter, üben weniger soziale Kontrolle. Aber das wirkt nur zum Teil für den Dissens, teils auch gegen ihn: Wo Verstädterung gebremst verläuft, ist auch das religiöse Individuum noch nicht einfachhin frei, die Religion ist eine Determinante des öffentlichen Ansehens, mit der man nicht spielt.

Das bringt die soziale Schicht zu Geltung und Wirksamkeit: Der Dissens geschieht eher dort, wo geringer sozialer Status und Fremdenstatus zusammenwirken und das Risiko eines solchen Schrittes für die bürgerliche Existenz deshalb geringer ist, weil es in dieser Hinsicht weniger zu verlieren gibt. Deshalb stellen die Honoratioren zwar die Mäzenaten, nicht aber die Mitglieder des Deutschkatholizismus, bis auf eine schmale bürgerliche Schicht von Gemeindegründern. Die soziale Zusammensetzung des Deutschkatholizismus schließt seinen sozialen Bedeutungsgewinn aus und fördert eher die Abschließung der Bürgerlichen nach unten hin.

Ebenso eng hängen auch Schicht und Konfession zusammen: Wir haben den Charakter der jungen und sozial wenig eingewurzelten katholischen Gemeinden in den protestantischen Städten gesehen.

b) Kirchlichkeitsfaktoren: Mischehe, Moral, Antiklerikalismus

Die Häufigkeit der Mischehen bei den Deutschkatholiken³², auf welche die Pfarrerberichte geradezu stereotyp immer wieder verweisen, ist zunächst eine direkte Folge des protestantischen Übergewichts: Es macht die Wahl eines Ehepartners einer anderen Konfession zu einer pragmatischen Alltagsentscheidung. Darüberhinaus besitzt sie aber auch einen signifikanten Wert für das Kirchlichkeitsprofil, das in Diasporage-meinden weniger stark ausgeprägt ist und deshalb einer konfessionshomo-genen Ehe und Familie nicht die erste Priorität einräumt. Im Rhein-land hatte die Kirche das Vermeiden der Mischehe zum Prüfstein des Katholischen gemacht, vehement auf rein katholische Kindererziehung gedrängt und diese Maximen auch über ihre Beichtpraxis durchzusetzen gesucht. In der zeitgenössischen Polemik gegen diese Praxis wird stets betont, daß der kirchliche Druck auf den katholischen Ehepartner den familiären Frieden zerstöre und letztlich eine Distanzierung von den Werten des Katholizismus zeitige: das war die Basis für die Verurteilung der »Ohrenbeichte«. Dort aber, wo die Kirche von den staatlichen Normen noch kaum abwich, scheint das Bedingungsverhältnis geradezu umgekehrt: wer eine Mischehe eingeht, hat sich schon vorher seiner Kirche und ihren Normen und Werten teilweise entzogen; die Mischehe wirkt hier also als Indikator und Konsequenz einer gelockerten kirchli-chen Bindung. Auch das wirkt sich numerisch eher gegen als für den Dissens aus: Nicht jeder, der in einer gewissen Randständigkeit zur Kirche lebt, verläßt sie unbedingt ohne Druck, solange mit diesem Schritt Risiken und Unabwägbarkeiten verbunden sind.

Gleiches gilt prinzipiell für das, was man im Vormärz gemeinhin als »Unmoral« bezeichnet: Scheidung, uneheliche Kinder, außereheliche Sexualität usw. Diese Phänomene, die im Deutschkatholizismus auch zu finden sind, ohne ihn generell oder nur statistisch signifikant zu prägen, sind im Bezug auf das dahinterliegende Kirchlichkeitsprofil ähnlich zu bewerten wie die Mischehen, auch wenn die Auswirkungen andere sind. Das heißt: Der Deutschkatholizismus ist vielfach nur sekundär eine Bewegung aktuellen Protestes; er ist primär ein Sammelbecken lang andauernder Teildistanzierung von den Großkirchen und ihrer umfas-senden Lebensinterpretation und -normierung. Gleichzeitig stellt er den

32 Statistisches Material zur deutschkatholischen Bewegung (Alter, Geschlecht, Schichtung, Berufe, Konfession, Familienstand etc.) bei PALETSCHEK, Frauen und Dissens (wie Anm. 10) 77–96, 328ff. – HOLZEM, Kirchenreform und Sektenstiftung (wie Anm. 10) 325–335.

Versuch dar, die sozial desintegrative Wirkung solcher Teildistanzierungen aufzuheben.

Gleiches gilt auch für den deutschkatholischen Antiklerikalismus. Auch er ist im vorliegenden Untersuchungsraum eher ein Phänomen religiöser Distanz als religiösen Protestes. Antiklerikalismus nährt sich im allgemeinen aus konkreten Bedrückungserfahrungen, aus Mißverständnissen, aus der konsequenten Anwendung von Normen, die als hartherzig empfunden werden. Anlässe für Konflikte dieser Art gab es gerade im Umgang zwischen Pfarrern und kirchlich Distanzierten reichlich, auch über die Themen Mischehe, Moral, Kirchgang und Sakramentenempfang hinaus. Das konfessionalistische Klima in den Städten hat solche Reibungspunkte bisweilen gezielt gesucht und insgesamt eher vermehrt als vermindert. Dennoch bleibt der deutschkatholische Antiklerikalismus mit seiner laut tönenden Rhetorik über die »Pfaffen«, die »Jesuiten« und die »Römlinge« von eher abstrakter und chimärischer Art. Die Deutschkatholiken sind ihrem Pfarrer eher entfremdet, als daß sie in Feindschaft mit ihm leben. Der Klerus war nur selten ein konkreter Anlaß für aktuelle Protesthaltungen; der Antiklerikalismus war eher habituell, unpersönlich und ein ideologischer Bestandteil eines teilsäkularisierten Weltbildes.

c) Religiositätsfaktoren: Aufklärung, Distanzierung, Emanzipation

»Popularisierte Aufklärung«, das wird für den Dissens von enormer Bedeutung. Man übernimmt in einer vulgarisierenden Weise die wissenschaftlichen und theologischen Ergebnisse des 18. und frühen 19. Jahrhunderts; und darin wohnt eine das Denken und Erleben massiv säkularisierende und entspiritualisierende Kraft. Belehrung und Ermahnung, so schrieb ein Deutschkatholik seinem ehemaligen Pfarrer, seien nicht der Weg, ihn von seiner Entscheidung abzubringen. Er kenne die Dogmen, »aber die Wahrheit dieser Lehren vermag ich nicht zu begreifen, und glaube sie nicht«³³. Die Gründe dieses Unvermögens liegen in einer populären Aneignung der Kirchengeschichte als einer »histoire scandaleuse« des Katholizismus; sie wird zum entscheidenden Argument gegen die kirchliche Autorität: »Die Geschichte der Kirche und des Papstthums widerstreiten [ihren Lehren], so wie die Vernunft«, schreibt dieser Gastwirt. »Wer nur die Lebensgeschichte Papst Johan XII kent

33 Josef Anton Dangeleisen an Pfarrer Steigmeyer, Bräunlingen, 28.10.1847; EAF B 2-17/23.

[sic], der auf dem Concilium zu Konstanz angeklagt wurde, mit seines Bruders Frau die Ehe gebrochen zu haben, 900 Nonnen entehrt, Mutter Sohn zu seinen Lüsten mißbraucht seinen Vorgänger Alexander V vergiftet zu haben, kan [sic] unmöglich glauben, daß dieses Kirchenoberhaupt unter dem Einfluß des hl. Geistes gewählt wurde, und daß Christi Geist ihm mitgeteilt worden sey; und dieser ist nicht der allein Schlechte, der auf dem Stuhl Petri gesessen hat«³⁴. Viele weitere solcher Beispiele läßt dieser Mann folgen als Beleg seiner Ansicht, daß die grundsätzliche Identifikation von katholischer (»römischer«) Kirche und christlicher Wahrheit bzw. Lehrautorität durch die Erfahrung der Geschichte brüchig geworden sei. Indem diese Autorität der Gesamtkirche, (nach damaliger Ekklesiologie mehr oder minder allein) repräsentiert durch Papst und Hierarchie, auf die Lehre vom Beistand des hl. Geistes zurückgeführt wurde, geriet mit der Lehrautorität auch das gesamte Dogmengestüt ins Wanken.

Die großen Kirchen galten als Monopolisten der Lebensinterpretation, als Anstalten, denen man von Geburt an zugehörte und in denen die freie Initiative der Mitglieder nur eine geringe Rolle spielte. Sie galten den Reformfreunden als Relikte einer ständischen Gesellschaft, in der Haus und Familie, berufliche Korporation, Kirchengemeinde und Nachbarschaft bzw. Ortsbürgerschaft den Lebenskreis strukturierten. »In dieser Welt ist Sinn vornehmlich im Sinnhaften präsent, Sitte und langgeübter Brauch, nicht Reflexion, bestimmen Auffassen und Verhalten«³⁵. Demgegenüber wird nun – idealtypisch gesprochen – die Diskrepanz von traditioneller Gruppenherkunft und Selbstverständnis auch auf religiösem Gebiet scharf empfunden; dieser sozial- wie geistesgeschichtliche Individualisierungsprozeß ersetzt den traditional vermittelten durch einen inneren, persönlichen Stand. Das führt zur Neukonstituierung auch des religiösen Lebens nach dem Prinzip der freien Assoziation, in der das prüfende Gewissen, Einsicht und Vernunft die Handlungsleitung übernehmen. So begriff sich auch die religiöse Vereinsbildung der Deutschkatholiken als Abwerfen der »alten« und Partizipation an der »modernen« Welt.

Gegen die korporative Verfaßtheit religiöser Erkenntnis und Wahrheitsvermittlung tritt nun eine individualisierte religiöse Mentalität; Erkenntnis und Tugend verlagern sich nach innen; das einzelne religiöse Subjekt wird verantwortlicher Träger des religiösen Erkenntnis- und

34 Ebd.

35 NIPPERDEY, Verein als soziale Struktur (wie Anm. 31) 179.

Handlungsprozesses³⁶: »Ob mich die Röm. Kirchenherrschaft verdammt oder selig spricht, gilt mir gleich viel. ... So lange ich das Bewußtseyn in mir trage, stets das erkannte Gute gewollt und nach Kräften erstrebt zu haben, solange ich dieses Zeugnis meines inneren Geistes besitze, lebe ich glücklich Niemand kann mir meine Seelenruhe meine Seligkeit rauben«³⁷.

Diese Mentalität bewirkt zunächst eine innere emigrative Distanzierung und äußere stille Abwendung von alltäglicher Kirchlichkeit, die dann in den Berichten der Pfarrer als »Lauheit«, als Nicht-Erfüllen der österlichen Andacht« bzw. »österlichen Pflicht«, als »vollkommener Unglaube« erscheint und moralisch verurteilt wird. Aber kirchliche Distanzierung muß die Suche nach Transzendenz nicht aufheben, sie weist oft nur das Numinose zurück³⁸. Doch die moralische Verurteilung und oft auch soziale Ächtung dieses Verhaltens schaffen einen zunächst stillen Leidensdruck, der sich bei gegebenem Anlaß eruptiv in einen Emanzipationsprozeß hinein entläßt; und das Aufkommen des Deutschkatholizismus muß als ein solcher Anlaß betrachtet werden.

In religionsgeschichtlicher Perspektive ist diese emanzipative Mentalität für die Zeit ihrer Entstehung im 18. Jahrhundert idealtypisch als »Religion der Gebildeten« und als »Privatreligion« beschrieben worden³⁹. Diese Religiosität der Gebildeten war nun, sozialgeschichtlich gesprochen, klassenspezifisch und elitär. Sie war klassenspezifisch als Religiosität des gehobenen Bürgertums, und sie war elitär insofern, als sie für die »Ungebildeten«, für den »Pöbel«, nach wie vor Kirchenlehre, Dogmen, Predigt und gebräuchliche Frömmigkeitsübungen als das Geeigneterere ansah. Die Vernunft- und Moralreligion galt als »kulturelles Rangmerkmal« gegenüber der vermeintlich abergläubischen Landbevölkerung und den als ungebildet und bäurisch geltenden Pfarrern⁴⁰. So war

36 Rainer DÖBERT, Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme. Zur Logik des sozialwissenschaftlichen Funktionalismus, Frankfurt/M. 1973, 132.

37 Josef Anton Dangeleisen an Pfarrer Steigmeyer, Bräunlingen, 28.10.1847; EAF B 2-17/23.

38 PALETSCHEK, Frauen und Dissens (wie Anm. 10) 115-118.

39 Hans Erich BÖDEKER, Die Religiosität der Gebildeten, in: Karlfried GRÜNDER, Karl Heinrich RENGSTORF (Hg.), Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung, Bd. 11), Heidelberg 1989, 149-195. - Trutz RENDTORFF, Christentum außerhalb der Kirche. Konkretionen der Aufklärung, 16 und passim.

40 Werner K. BLESSING, Reform, Restauration, Rezession. Kirchenreligion und Volksreligiosität zwischen Aufklärung und Industrialisierung, in: Wolfgang SCHIEDER (Hg.), Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte (Geschichte und Gesellschaft, Sonderheft 11), Göttingen 1986, 103.

diese Religiosität gepaart mit fürsorglicher Patronanz, aber auch mit schlecht verhohlenem Klassenstolz. Der Deutschkatholizismus überwindet in einem sozialen Sedimentierungsprozeß dieser Religiosität deren bisher klar gezogene Klassenschranken und läßt sie »unten«, im »Volk«, bei den »kleinen Leuten« virulent werden. Dabei aber macht diese Religiosität einen bedeutsamen Wandel durch: »Kaum als religiöse Verinnerlichung, sittliche Sublimierung und geistige Emanzipation, sondern hauptsächlich als Minderung sozialer Kontrolle wirkte eine solche Religiosität bei bindungsarmen kleinen Leuten«⁴¹. Der Emanzipationsprozeß zeigt sich hier in seiner ganzen Ambivalenz, in der »Glaubensreinigung mit nachlassender Kirchlichkeit einherging«⁴². Dennoch: Dieser mühsam erkämpfte Prozeß des Durchlässigwerdens von Klassenschranken, gerade auf dem Gebiet der Religion, scheint trotz aller damit verbundenen Verwerfungen und Verzerrungen ein hochbedeutsamer Vorgang zu sein.

Die deutschkatholischen Gemeindegründungen machen deutlich, daß die inneren Bedingungsfaktoren für den Dissens enggestellten Regeln folgten, die im Vormärz nur von einem kleinen Anteil der Bevölkerung erfüllt wurden. So konnte der Deutschkatholizismus sich kaum auf Dauer als relevanter Teil der Gesamtgesellschaft etablieren. Sein relativer Erfolg in den Jahren vor 1848 beruht demnach zumindest teilweise auf einer abgeleiteten Subsistenz und auf sekundären Zielsetzungen anderer gesellschaftlicher Gruppen, die ihre Intentionen mit denen des Deutschkatholizismus verklammerten: auf dem protestantischen Antikatholizismus und dem liberalen Nationalismus. Im folgenden soll gezeigt werden, wie kompliziert und nuancenreich der Weg von Annäherung und Distanzierung zwischen den primären Intentionen des Deutschkatholizismus und den sekundären Absichten seiner Befürworter aus anderen gesellschaftlichen Gruppen verlief.

II. Formen und Inhalte religiös-politischer Öffentlichkeit

Der Gründungsprozeß deutschkatholischer Gemeinden lief nach innen oft weniger glatt ab, als seine öffentliche Resonanz glauben machen wollte: Das Kirchlichkeitsprofil der deutschkatholischen Rekrutierungsgruppen, ihre soziale Desintegration, ihre mentale Distanz und äußere Entfremdung von selbstverständlich praktizierter Religiosität, bedingte den Anfang vielfach prägende religiöse Artikulationsschwierigkeiten,

41 Ebd. 101.

42 Ebd.

was zu mancher ebenso raschen wie massiven Abwendung geführt hat. Beispielsweise distanzierte sich der in Worms zunächst maßgeblich beteiligte Hotelier und Weinhändler Lehberger schon nach kurzer Zeit und unter dem Eindruck, die Deutschkatholiken würden in Bezug auf ihre religiöse Praxis »Alles wegwerfen«⁴³.

Demgegenüber sollten die Rundreisen, die Johannes Ronge im Sommer und Herbst 1845 durch verschiedene Gegenden des deutschen Bundes unternahm, eine Demonstration deutschkatholischer Kirchlichkeit leisten: Erbauung nach innen, Bekehrung nach außen – in diesem Sinne galten und gelten diese Rundreisen allgemein als ungeheurer Erfolg für den Fortgang der religiösen Reform; man hat von einem »Triumphzuge des Deutschkatholizismus«⁴⁴ gesprochen. An diesem Urteil wird zu rütteln sein. Legt man das äußere Erscheinungsbild der Vorgänge zugrunde, ist das Entstehen dieses Urteils verständlich. Aber dies war eben nur die Außenseite. Am Ende der stürmischen Wochen wird nicht nur für die Retrospektive des Historikers, sondern wurde wohl bereits für Ronge selbst der Eindruck des Mißerfolgs und der Niederlage unabweisbar. Er bezieht sich vor allem auf die inneren Intentionen der religiösen Reform und deren Verständnis, sowie letztlich auch auf deren realen Zuwachs und deren strukturelle Abstützung in den Gemeinden.

Doch zunächst zur Außenseite: Wo immer Ronge auftauchte, brach »enthusiasmierter« Verehrung über ihn herein. Man zählte oft 10 000, bisweilen angeblich 15 000 Zuhörer⁴⁵ seiner Rede. Mit welchem äußeren Aufwand, aber auch mit welcher inneren Erregung man ihn erwartete, das dürfte im eingangs zitierten Bericht des Darmstädter Vaterlands luciden Ausdruck gefunden haben. Die Räume, in denen Ronge Reden und Gottesdienste hielt, wurden oft aufwendig ausgestattet. Da die Regierungen eine Benutzung von Kirchen meist verboten, hatte man vielfach in einem Akt bürgerlicher Solidarität wie antigouvernementaler Aufsässigkeit in kürzester Zeit aus Lagerhallen, Wirtssälen, ja bisweilen Hinterhöfen und Gartengrundstücken eine Kirche gemacht und mit Kränzen und Blumengirlanden geschmückt⁴⁶.

43 Pfarrer Boll und Sänger, Worms, an Bischöfliches Ordinariat Mainz, 10.9.1845; DDAMz D II,2: 2.

44 KAMPE, Geschichte der religiösen Bewegung (wie Anm. 12) Bd. 2, 11.

45 PIRAZZI, Gründung Offenbach (wie Anm. 19) 127.

46 Vgl. als Beispiele für den Festrummel, welchen bereits die von Karl Kerbler gehaltenen ersten Gottesdienste neu gegründeter Gemeinden auslösten P[hilipp] WAGNER (Hg.), Gedenkbuch des ersten öffentlichen Gottesdienstes der deutsch-katholischen Gemeinde in Offenbach am Main, den 17., 18. und 19. Mai 1845,

Darüberhinaus entwickelte sich ein Ronge-Kult von fast »reliquienartiger« Intensität: Der Bierkrug, aus dem Ronge in Gernsheim getrunken hatte, wurde anschließend fortgenommen, »damit nie wieder ein profaner Mund das Gefäß berühren sollte«⁴⁷. In Darmstadt hingegen trieb der Wirt des Darmstädter Hofes, in dem Ronge mit einem Festmahl geehrt wurde, mit den von ihm geleerten Gläsern schwunghaften Handel, nachdem er sie durch stetes Auswechseln entsprechend vermehrt hatte⁴⁸. Zu dieser Inbrunst, deren Ähnlichkeit mit den Vorgängen um die vielgeschmähte Trierer Rockwallfahrt schon Zeitgenossen Anlaß zur Ironie gab, gesellte sich eine Art Devotionalienhandel: Tabakspfeifen und -dosen, Taschentücher und andere Gebrauchsgegenstände des Alltags waren mit Rongeportrait versehen zu haben; Ronge-Bilder mit eigenhändig unterzeichnetem Motto und Namenszug kursierten in den Buchhandlungen, Ronge-Gedenkmünzen wurden eigens geprägt⁴⁹.

Alle diese kultischen Verehrungsrituale waren nicht neu. Detaillierte Untersuchungen über das vormärzliche Festritual der Sängers-, Turner- und liberalen Nationalbewegung förderten identische Ausdrucksformen zutage⁵⁰. Die Schmuckelemente, die sich auf den Ronge-Fiern regelmäßig fanden, die Blumenkränze und Girlanden, das Schmücken der Chaisen und Eisenbahnen, die Illuminierung der Straßen und Fenster, die Transparente und Fahnen, das Böllern und die Umzüge, die Kultgegenstände des Alltags, nicht zu vergessen die obligatorischen Festmähler und politischen »Zweckessen« – alle diese Elemente übertrug die bürgerlich-liberale Öffentlichkeit auf ihre Selbstdarstellung im Rahmen einer thematisch religiösen Meinungsbildung. Die festliche Ausgestaltung dieses zunächst religiösen Anlasses hatte etwas gleichsam Rituelles, Formales, fast Liturgisches. Die sich hier manifestierenden Verehrungsformen gaben den Ereignissen spezifische Konnotationen und Gehalte, bildeten gleichsam eine rituelle Ausdrucksform innerlich gehegter Erwartungen. Ihr Verweischarakter schuf ein Religion und Öffentlichkeit amalgamierendes Zwielficht, dessen inhaltliche Abschattungen die Voraussetzung

Offenbach 1845 und Verhörprotokoll des Regierungskommissars Faber in Hachenburg, 17.–19.11.1845; HSTA Wiesbaden, 211–3833, fol. 1–92.

47 Zeitungsausschnitt »Ronge in Gernsheim« aus unbekannter Zeitung vom 7.10.1845; DDAMZ D II,1: 3.

48 ESSELBORN, Deutschkatholizismus in Darmstadt (wie Anm. 1) 22.

49 Ronge-Gedenkmünze in: Zeugnisse kirchlichen Lebens in Frankfurt am Main. Eine Ausstellung im Münzkabinett des Historischen Museums, Juni bis November 1975, Frankfurt/M. 1975, S. 42. Begleittext sachlich fehlerhaft.

50 Vgl. Dieter DÜDING, Organisierter gesellschaftlicher Nationalismus in Deutschland (1808–1847). Die Bedeutung der Turner- und Sängervereine für die deutsche Nationalbewegung, München 1984, 258–266.

bildeten für die Verklärung Ronges zum Genius – ich erinnere an das Zitat am Beginn. Aber die Verdunkelung des intentionalen Hintergrundes wurde gebraucht, um im Kontrast dazu den Vordergrund des reinen Ereignisses hell erscheinen zu lassen.

Das protestantische Verbrüderungspathos bezog sich nicht allein auf eine religiöse Identifikation, auf angemessene Zeitbildung, liberale, tolerante und rationale Religion. Darüberhinaus hegte man die Hoffnung auf ein Verschwinden des Gegensatzes zum Katholizismus insgesamt, der dem protestantischen Bürgertum nicht nur aus religiösen Erfahrungen, Ressentiments und Vorurteilen heraus fremd blieb. Er galt gemeinhin als ein ideologisch und machtpolitisch einflußreicher Störfaktor des nationalen Prozesses. So wirkte sich der religiöse Aufbruch der Katholiken unter den Protestanten auch, vielleicht sogar vorrangig, als politisches Signal aus; der religiöse Impuls fungierte als liberales Stimulans und als nationaler Hoffnungsträger. Diese gesellschaftliche Stimulierung brauchten die Deutschkatholiken als gleichsam »geborgte Subsistenz«. Aber diese Mobilisierung der Öffentlichkeit war nicht nur Chance, sondern gleichzeitig Verhängnis, Verschiebung der Inhalte, Verzeichnung der Intentionen.

Diese Verzeichnung des Deutschkatholizismus fand schon im Vormärz ihre Kritiker, am schärfsten wohl in dem Schriftsteller und Demokraten Wilhelm Jordan und seinem »Weckruf an das Ronge-berauschte Deutschland«⁵¹. Die politisch-religiösen Polyvalenzen der religiösen Reform waren auch dem Deutschkatholizismus keineswegs fremd⁵², aber sie waren hier nicht schlechthin dominierend; ihnen blieb es zunächst zu tun um Liturgie und Predigt, um Gesang und Gebet, um Abendmahl und Artikulation religiösen Sinnes. Dies verteidigte auch Ronge gegen alle Zumutungen und politischen Ausmünzungsbestrebungen seiner Reform⁵³: »Es liege durchaus nicht in der Wesenheit der

51 Wilhelm JORDAN, Ihr träumt! Weckruf an das Ronge-berauschte Deutschland, Leipzig-Naumburg 1845, eine ätzende Satire über die ritualistische und somit politisch und sozial folgenlose Aufbereitung öffentlicher Fanale zu nationalistisch-freiheitlichen Demonstrationen eines für seine Philisterhaftigkeit gescholtenen Liberalismus. – Vgl. als Paradebeispiel liberaler Einbindungsstrategien Georg Gottfried GERVINUS, Die Mission der Deutschkatholiken, Heidelberg 1845.

52 Vgl. Johannes RONGE, Rede, gehalten am 23. September 1845 in der Münsterkirche zu Ulm, Ulm 1845. – DERS., Reden der Geistlichen Joh. Ronge, Dowiat und Keilmann, gehalten am 3. October 1845 in der deutsch-katholischen Gemeinde zu Offenbach bei dem großen Gottesdienste im Freien, Offenbach 1845. – Predigt Karl Kerblers in Stuttgart, in: Neues Tagblatt für Stuttgart und Umgebung, Nrn. 150, 2.7.1845, und 151, 3.7.1845.

53 GERVINUS, Deutschkatholiken (wie Anm. 51). Die ersehnte Glaubensverbrüderung wurde hier eingebaut in eine allgemeine, aber vor allem politisch und national

Sache, die er vertrete, daß solche Empfangsfeierlichkeiten stattfänden. ... Seine Sache verlange keine derartige Demonstration, sei sie gut, so werde sie sich aller Hindernisse ungeachtet, mit der man ihr entgegen-trete [sic], die Bahn brechen, sei sie schlecht, zerfalle sie von selbst. Er könne nicht leugnen, daß sie nach und nach eine politische Färbung annehme, und daß sie zu politischen Zwecken ausgebeutet werde. *Er bedauere dies, spreche bei jeder Gelegenheit gegen solche Tendenzen*⁵⁴. Doch die Zustimmung der Massen zum Deutschkatholizismus blieb ebenso spontan wie diffus zwischen der Überwindung eines vor-aufklärerischen Obskurantismus im religiösen Bereich und der nationalen Sendung Deutschlands im politischen und gesellschaftlichen Bereich. Der Deutschkatholizismus schien den zunehmend bewußt werdenden Mangel an gesellschaftlichen Handlungsmöglichkeiten zu heben und brachte Bewegung in das mehr und mehr als dumpf, starr und schwül erlebte gesellschaftliche Leben des Vormärz, in welche Richtung auch immer, und das machte ihn wichtig. So erinnerte sich der spätere deutschkatholische Prediger Darmstadts, Wilhelm Hieronymi: »Das waren Vorgänge und Zustände, geeignet, einen harmlosen Menschen eitel zu machen. Sie haben indes diese Wirkung auf mich nicht geübt. Was haben wir denn eigentlich getan, fragte ich mich, um solche Huldigungen zu verdienen? Es war Übertreibung, der Sache der Reform mehr nachteilig als förderlich. ... Erklärbar ist mir die Erregung und Begeisterung jener Tage nur durch den Gedanken, daß der durch eine lange religiöse und politische Unterdrückung erzürnte Volksgeist in unserm Tun die erste mutige Tat der Opposition erblickte«⁵⁵.

Zunächst einmal wollte Ronge eine religiöse Reform und er beabsichtigte zu diesem Zweck, Gemeinden zu gründen; und das war und blieb in Diskrepanz zu den Erwartungen derer, die um ihn herum enthusiastierten. So ist ein wirklicher »Missions«erfolg nicht greifbar, weder über neue Gemeinden noch über wesentlich gestiegene Mitgliedszahlen. Der Deutschkatholizismus erhielt faktisch kaum eine

interpretierte Einheits- und Einigungssymbolik, vgl. Ebd. 52: »Ist doch der überall wiederholte Wunsch der Zeit, daß sich die Bande des Nationallebens fester schlingen, Eintracht und Einigkeit die Stämme deutscher Zunge stärken und verknüpfen möchten«.

54 Protokoll des Stadtamts Mannheim über die Unterredung zwischen Stadtdirektor Riegel und Johannes Ronge, 13.10.1845; Generallandesarchiv (GLA) Karlsruhe, 213/3597, fol. 39–44; fol. 41 (Hervorhebung von mir, A. H.).

55 Autobiographische Aufzeichnungen Wilhelm Hieronymis, abgedruckt bei ESSELBORN, Deutschkatholizismus in Darmstadt (wie Anm. 1) 24. Ganz ähnliche Äußerungen sind auch von Joseph Pirazzi überliefert.

strukturelle Abstützung, ja mehr noch, er wurde selbst zur strukturellen Abstützung sekundärer Zielsetzungen eingesetzt.

III. Zwischen Restauration und Vormärz – zwischen Aufklärung und Ultramontanismus

Deutschkatholizismus und Öffentlichkeit waren eine eigentümliche Symbiose eingegangen. Die Begeisterung des äußerlichen Zusammenstimmens hatte die inneren Divergenzen einen Moment lang überdeckt. Ebenso überdeckt blieb die seltsame, wenn auch nicht seltene Form der Übereinstimmung von religiöser Kritik und kritischer Öffentlichkeit allein im Negativen und Chimärischen: Dem Volksmund war der Katholizismus mit einem Schlag wieder zum Symbol geworden für Dunkelmännertum und Obskurantismus, Ritualismus und Unaufgeklärtheit.

Dieser Gegensatz von Katholizismus und Öffentlichkeit führte zunächst in die kommunikative Isolation: Das Diktum eines Pfarrers angesichts deutschkatholischer Feierlichkeiten stehe anschaulich und beispielhaft für Verhalten und Bewußtseinslage: »Ich zog meine kleinen Fenstervorhänge bei und schaute bisweilen hinter denselben hinaus, um das Laufen und die Geschäftigkeit der Leute zu sehen, aber so verstohlen, wie einst die Juden in Heppenheim die Churfreitagsprozession beobachteten«⁵⁶.

Auf Dauer aber hat die Kontroverse innerhalb des Katholizismus zur Bildung und Ausprägung eines katholischen Milieus bzw. einer katholischen Subgesellschaft⁵⁷ nicht unwesentlich beigetragen. Diese Wirkung hat der Deutschkatholizismus nicht nur im Kontext der kleinen städtischen Diasporagemeinden, sondern in Bezug auf den deutschen Katholizismus insgesamt ausgeübt. Denn die Tendenz zur Milieubildung vollzog sich nicht allein in diesen Diasporagemeinden als Antwort auf die soziologische und kulturelle Identifikationsbedrohung, sondern in der Allgemeinheit, in welcher der Angriff des Deutschkatholizismus als Bedrohung für die katholische Kirche überhaupt verstanden wurde. Der Konflikt wurde nicht selbstkritisch, sondern in Richtung einer verstärkten Binnenkohäsion und Kirchlichkeit bei gleichzeitiger Abgrenzung nach außen verarbeitet.

56 Dekan Gresser an Bischöfliches Ordinariat Mainz, 19.5.1845; DDAMz D II,2: 1.

57 Zum Milieubegriff AKKZG, Katholiken zwischen Tradition und Moderne (wie Anm. 16) passim (Lit.).- Vgl. zur Konzeption der katholischen »Subgesellschaft« auch Urs ALTERMATT, Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich 1989, 181–202.

Das in den Pfarrerberichten von den Dissidenten gezeichnete Bild beschrieb in immer wieder ähnlichen organologischen Wendungen die Deutschkatholiken als »dürre Äste, die der Sturm hinwegfege«, als »faule Glieder«, die die »Lebenskraft des einen Leibes« der Kirche abgestoßen habe. Die »Ausscheidung kranker Elemente« könne für die Kirche nur gut und heilsam sein. Blieb man nicht im Bilde, handelte es sich um »laue und glaubenslose Katholiken«, um »Indifferente« und »Raisoneurs und Liberale«⁵⁸; sie seien zu finden »bei den mittleren und höheren Ständen, die sich in ihrer Verkehrtheit gegen jeden guten Unterricht frechstolz abschließen«, wohingegen die »Bauern, wenn sie erst einmal gut kirchlich bearbeitet sind, durch ungläubige Modepöfchleins nicht mehr sich beirren lassen« und sich »Allem willig und freudig unterwerfen, was man zur Erzielung eines christlich-rechtschaffenen Lebens anordnet«⁵⁹.

Hier wurde die Grenze nicht nur ideologisch, sondern auch soziologisch gezogen und deutlich gemacht, worauf man setzte: auf die Masse des Volkes, vor allem des Landvolkes, das von »Halbbildung« und »Tagesliteratur« nicht angefochten sei. Indem man auf diesen Mehrheitskatholizismus baute, optierte man gleichzeitig für ein entschieden ultramontanes Frömmigkeitskonzept: »Hoch lebe der kirchliche Primat zu Rom als die felsenfeste durchaus untrügliche – weil von Gott geordnete Autorität für alles menschliche Denken, Wollen und Wirken zum ewigen Leben, – hoch lebe jeder Begnadigte auf der ganzen Erde, der nach glücklich vollzogener Einheitsformation des intellektuellen und ethischen Moments im Christenthum aus Gott geboren ist, und in ungeheuchelter in Wahrheit freier Unterwerfung unter diese katholische Autorität – aus Gott lebt -!!!-«⁶⁰ Hier wurde gerade das Moment des Katholizismus verstärkt, welches die Deutschkatholiken veranlaßt hatte, Reformen und Laienpartizipation zu verlangen, weil sie sich der hierarchisch administrierten Einheitsformation weder intellektuell noch ethisch länger unterwerfen konnten. Die Inkompatibilität der Religionslogiken, die

58 Die Beispiele stammen aus: Pfarrer Klein, Wattenheim, an Bischöfliches Ordinariat Mainz, 6. 2. 1846, DDAMz D II,2: 23. Entwurf eines Klerusanschreibens des Domkapitels Rottenburg »An alle Dekanate«, Mai 1845; Diözesanarchiv Rottenburg (DAR) G 1.1, F 2.2a, Fasc. 1. Dekan Dirr, Ulm, an Bischöfliches Ordinariat Rottenburg, 23. 11. 1845; Ebd. Dekan Ritz, Stuttgart, an Katholischen Kirchenrat, 30. 6. 1845; STA Ludwigsburg, E 211 VI, Bü. 401. Stadtpfarrer Schneider, Esslingen, an Dekanat Stuttgart, 29. 10. 1845; Ebd. Pfarrer Gugert, Bruchsal, an Erzbischöfliches Ordinariat Freiburg, 2. 6. 1845; EAF B 2–17/23.

59 Pfarrer Frank, Spechbach, an Erzbischöfliches Ordinariat Freiburg, 9. 4. 1845; EAF B 2–17/23.

60 Ebd.

den Dissens motivierten bzw. abwehrten, wird in dieser affirmativen Konfliktbearbeitung erneut sichtbar.

Der Appell an bauerlichen Traditionalismus, die Verbindung von ländlicher Lebensweise und Religion, die Abstützung der überkommenen Verhaltensmodi in Familie und Vorfahren, vor allem die Bereitschaft, diese beharrende Mentalität in einer sich zunehmend wandelnden Welt nicht nur zu dulden, sondern ausdrücklich gutzuheißen und zu unterstützen, dies verlieh den Ultramontanen eine große Popularität. In einer »Vermahnung an das katholische Volk« schrieb der Freiburger Pastoraltheologe und Volksschriftsteller Alban Stolz: »Sie wollen dich betrügen um deine heilige und apostolische katholische Religion, in welcher dein Vater und deine Mutter und deine Großeltern und Vorfahren fromm gelebt haben und selig gestorben sind. ... Wie schändlich und verächtlich wärest du, wenn du diese Religion dir so leicht abschwätzen ließest. Der Landmann hat einen so festen stetigen Sinn, daß er sich nicht leicht dazu versteht, sein Feld anders zu bestellen als er es von jeher gethan und wie er es auch beim Vater gesehen hat: sollte dir deine 1800jährige Religion feiler sein, als der Pflug und deine Tracht in Kleidung und Lebensweise und dein Name?«⁶¹ Für die Ausbildung eines im Gegensatz zur Moderne stehenden katholischen Milieus, das sich vor der Industrialisierung sozial vor allem aus der Landbevölkerung und aus dem Adel zusammensetzte, war diese Solidarisierung des Klerus mit der als stumpf, ungebildet und abergläubisch apostrophierten Landbevölkerung von eminenter Bedeutung. Dieser Schulterschuß derjenigen, die im Kontext der religiösen, gesellschaftlichen und politischen Modernisierungsprozesse vom »Mainstream« der öffentlichen Meinungsbildung und damit auch von öffentlicher Achtung ausgeschlossen blieben, hat nicht nur eine Solidarisierungs-, sondern auf Dauer auch eine Mobilisierungsfunktion gehabt.

Dieser Prozeß wirkte sich zunehmend gegen die reformkatholisch orientierten Kreise und ihre Argumentation aus: Sie wurden in ihren Bestrebungen mit dem verhaßten Rongetum mehr und mehr identifiziert. Wo es den Reformern darum ging, die ihrerseits als berechtigt geltenden Anliegen der Deutschkatholiken innerkirchlich zu unterstützen, um so Spaltung und rationalistischen »Unglauben« um so leichter abwehren zu können, wurden sie nun undifferenziert selbst als »ron-gisch« verdächtigt. Denunziation und Disziplinierung drängten die Reformkatholiken nolens volens zunehmend an die Seite der Streng-

61 ANONYM [Alban STOLZ], Der neue Kometstern mit seinem Schweif oder Johannes Ronge und seine Briefträger, abgezeichnet vom Verfasser des Kalenders für Zeit u. Ewigkeit, Freiburg 1845, 13.

kirchlichen, die Nuancen von Zustimmung und Abgrenzung konnten sie sich immer weniger leisten, wollten sie nicht in Begünstigungsverdacht geraten.

Dieser Prozeß von Milieubildung und Ultramontanisierung vollzog sich auf allen Ebenen kirchlichen Lebens, in den Pfarreien, in den Domkapiteln, beim Episkopat. Gleichzeitig wuchsen diese Ebenen enger als bisher zusammen. Die Einbeziehung bischöflicher Weisungen in eine bestätigende Ermutigungspastoral vor Ort schuf einen verstärkten Zusammenhalt der verschiedenen kirchlichen Handlungsebenen, wodurch sich die Erlebnisqualität der kirchlichen Obrigkeit für das Kirchenvolk merklich verschob: Die Bischöfe wandelten sich von obrigkeitlichen Regulierern der Volksfrömmigkeit zu Wahren der katholischen Volksinteressen. Nur ein Beispiel: Der Mainzer Bischof Petrus Leopold Kaiser, durchaus nicht im scharfen Sinne ultramontan, ja, von den Deutschkatholiken zunächst als in ihrem Sinne einflußbar angesehen, wandelte im Laufe des Jahres 1845 seine Firmungsreisen zunehmend zu katholischen Gegendemonstrationen und zu Spiegelbildern deutschkatholischer Feierlichkeiten um, darin von breiten ländlichen Massen ostentativ unterstützt. Die aus diesen Katholikenzügen heraus vorgebrachten Gedichte und »Freudenrufe« stellen einen dezidierten Zusammenhang von Glaubenswahrheit, Papsttum und ortskirchlicher Repräsentation von beidem in der Person des Bischofs her:

»Wie Petrus, hochbegnadigt unter Allen,
Ein Hort war in des Glaubens Heiligthum,
So Er in unsern feierlichen Hallen
Ein zweiter Petrus, – unser Stolz und Ruhm. ...

Daß uns nicht Wahn und Aberwitz berücke,
Und ird'scher Menschenweisheit falscher Schein,
Daß wir im Glauben leben und im Glücke,
Lebend'ge Glieder seines Reich's zu sein«⁶².

Die lange Zeit empfundene Distanz zwischen der kirchlichen Elite und den einfachen Leuten schmolz zunehmend zusammen und machte einem neuen Gefühl der gegenseitigen Solidarisierung Platz. So wurden, im Angesicht der »Sektenstifter« und der sie unterstützenden liberalen Volksmänner, die Bischöfe zu den »Volksmännern« des Katholizismus.

62 Freudenruf bei dem feierlichen Empfange Seiner Bischöflichen Gnaden des Hochwürdigsten Herrn Bischofs von Mainz Petrus Leopold [Kaiser]. Überreicht bei Gelegenheit der Ausspendung des h. Sacraments der Firmung am 24. August 1845 von der Schuljugend zu Offenbach, Offenbach 1845.

Ständische und hierarchische Schranken zwischen Volk und hohem Klerus wichen einer neuen innerkirchlichen Binnenkohäsion, die für den nachfolgenden Strukturwandel des Katholizismus zwischen Identitätssicherung und Emanzipationsstreben von einiger Bedeutung sein sollte.

Zwischen Aufklärung und Ultramontanismus: Der Deutschkatholizismus als Variante aufgeklärten Christentums hat insgesamt nur eine begrenzte Bedeutung erlangen können. Das lag zum einen an dem komplexen Bedingungsfeld, welches seine Entstehung bestimmte, zum anderen an den politischen und gesellschaftlichen Überformungen und Verfremdungen dieser Anfänge. Drittens und wesentlich aber liegt seine begrenzte Mobilisierungsfähigkeit darin begründet, daß er zur Umformung seiner Herkunftskonfession entscheidend beitrug; und diese scheint kirchlich wie gesellschaftlich ambivalente, aber weiterreichende Folgen gehabt zu haben.